

2021, 8(2): 496-516

DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2021.2.496516>

Makaleler (Tema)

MUHAFAZAKÂRLIK VE ERKEKLİK İLİŞKİSİNİN “POTANSİYEL” UĞRAKLARI: GAZİANTEP'TE LGBTİ+ SEKS İŞÇİLERİ

Gökhan Gökgez¹

Öz

Bu çalışma, Gaziantep kentinde doğmuş ve orada yaşayan seks işçisi LGBTİ+ bireylerle derinlemesine görüşmelere yaslanan etnografik bir araştırmadır. Kentin simgesel evreni ve beraberindeki muhafazakâr kültürel iklim ile LGBTİ+ bireylerin zihin dünyası arasındaki ilişkiselliğin boyutları anlaşılacaktır. Bu doğrultuda öncelikle Gaziantep kentinde muhafazakârlığın kendine özgü biçimlerine ilişkin bir kültürel durum tahlili yapılacak ve hemen ardından bu muhafazakârlık çerçevesini besleyen iki ana güzergâh olarak devlet tartışmaları ile ideoloji meselesi konu edilecektir. Bu noktada özellikle Agamben'in “potansiyel” kavramı, muhafazakârlık repertuarı ile toplumsal özneler arasındaki hegemonik ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Yeni toplumsal hareketler ile LGBTİ+ bireyler arasındaki sınır hattının izlendiği bir sonraki bölüm, Türkiye'deki LGBTİ+ bireylere bakışın tarihsel seyrine ilişkin notlarla kapanacaktır. En nihayetinde görüşme yapılan LGBTİ+ seks işçilerinin söylemsel güzergâhları ve anlam haritaları, “beden”, “devlet”, “normal”, “sınıf”, “vatan ve din” imgelerinin izleğinden yorumsamacı bir perspektifle okunmaya çalışılacaktır. Genel olarak bakıldığında; muhafazakârlık ve erkeklik arasındaki “potansiyel” ilişkinin

¹ Gökhan Gökgez, Doç.Dr., Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü, gokgezokhan@yahoo.co.uk,
ORCID: 0000-0002-9072-4015

Makalenin Geliş Tarihi: 01.03.2021 | Makalenin Kabul Tarihi: 29.11.2021

© Yazar(lar) (veya ilgili kurum(lar)) 2021. Atıf lisansı (CC BY-NC 4.0) çerçevesinde yeniden kullanılabilir. Ticari kullanımlara izin verilmez. Ayrıntılı bilgi için açık erişim politikasına bakınız. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi tarafından yayınlanmıştır.

uğraklarının, bu ilişkinin dışında bir tecrübe ufkuna sahip toplumsal öznelerin söylem alanında da büyük oranda temsil edildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gaziantep, muhafazakârlık, erkeklik, toplumsal cinsiyet, beden

“POTENTIAL” MOMENTS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN CONSERVATISM AND MASCULINITY: LGBTI+ SEX WORKERS IN GAZİANTEP

Abstract

This study is an ethnographic research based on in-depth interviews with LGBTI+ sex workers who were born and live in Gaziantep. The dimensions of the relation between the symbolic universe of the city and the accompanying conservative cultural climate and the mental world of LGBTI+ individuals will be explored. In this direction, first of all, an analysis of cultural situation will be conducted in regard to unique forms of conservatism in the city of Gaziantep, and then debates on state and the issue of ideology will be the subject of the two main routes that feed this framework of conservatism. At this point, Agamben's concept of "potential" is especially important in terms of showing the hegemonic relationship between repertoire of conservatism and social subjects. The next section, which traces the borderline between the new social movements and LGBTI+ individuals, will close with notes on the historical course of the perspective towards LGBTI+ individuals in Turkey. Finally, a reading of the discursive routes and semantic maps of the interviewed LGBTI+ sex workers will be attempted from a hermeneutic perspective, following the images of "body", "state", "normal", "class", "homeland and religion". In general terms; It is seen that the moments of the "potential" relationship between conservatism and masculinity are largely represented in the field of discourse of social subjects who have a horizon of experience outside of this relationship.

Keywords: Gaziantep, conservatism, masculinities, gender, body

Giriş

Gaziantep, Türkiye'nin güneydoğusunda yerleşik bir kenttir. Ulusal Kurtuluş Savaşı ve Milli Mücadelenin sembol kentlerinden biridir; isminin önündeki Gazilik unvanını da bu savaşta Fransızlara karşı gösterdiği kahramanlığa borçlu olduğu ifade edilir. Tarihten gelen ve kentin isminde de kendisini hemen belli eden bu

mukaddesat, kentin siyasal ve toplumsal dokusuna sirayet eden muhafazakârlık görünümü ile de sonsuz bir uyum içindedir. Muhafazakârlık görünümü; zira toplumsal deneyimin kendisinde karşılığını bulan bir muhafazakârlık değildir bu, kentin hızla kapitalistleşmesi sürecinde eskinin ağırlığına, yavaşlığına, tadına, derinliğine yaslanan bir muhafazakârlık değildir, çokça söylendiği üzere bir Tanpınar muhafazakârlığı değildir. Örneğin, "...tezhiplerin çiçeklerinde solmaz bir bahar vehmeden, aynaların derinliklerinde geçmiş zamanların ve bilinmeyen iklimlerin insanlarıyla konuşan..." (Tanpınar, 1998, s. 25) bir muhafazakârlık değildir.² Aksine ekonominin hızlı değişim sürecinin bir "hız" olarak algılanmamasını sağlayan, bu hızın korkutuculuğunu öteleyen ve böylece belki de kentin bu değişim sürecindeki yerini "hızlıca" almasına imkân veren bir retoriktir; bir baklava örneğin ya da bir Antep fıstığı, tarihsel belleğe ilişkin naif, romantik, konforlu ve seçici birer dokunuştur. Kentler hiyerarşisinde bir adım öne çıkmaya vesile olacak imaj parçaları, kenti bir cazibe merkezi kılmaya dönük olarak tarihin derinliklerinde var olduğuna inanılan birer kayıp anahtardır.

Burada işaret edilen imge repertuarı ile kent mekânı arasındaki ilişki ikili bir anlama sahiptir: Birincisi, söz konusu gastronomik içerikler ve bunları bütünleyen görsel imgeler, kent insanlarını oraya demirlemenin bir unsuru olarak çalışır. Kent mekânında hâkim kültürel beden, bu tür motiflerin yan yanılığı sayesinde tamlığa kavuşur. Esasen buradaki imgesel tamlık, geçmişle ilişkiyi belirleyen bir tür kültürel bellek olarak da iş görür. Bergson'un (2007) "hafıza bilinçtir" mealindeki yaklaşımına eşlik edecek biçimde geçmişin hangi parçalarının geri itileceği ve geçmişteki o nesnenin yokluğunda hangi bellek parçalarının öne çıkarılacağı hususunda bir tür kültür aracı olarak konumlanır. En nihayetinde insanların kent ile kuracakları ilişki bu imgesel birikim ve kültürel bellek tarafından dolayımlanır. Nitekim, "kent yalnızca dolaşımın amaçlandığı vasıfsız bir yere dönüştükçe hayali de olsa geçmişle ilişki arzusu artar" (Erzen, 2015, s. 187). İkinci anlam, tam da bu noktada başlar. Bedenin kent ile ilişkisinin zayıflaması, mekânın insanın varlığıyla anlam kazanan fenomenolojik vurgularından uzaklaşması, kentin insanların "duygu yapısı" (Williams, 2013) yönlendiren cazibesini büyük oranda yitirmesi, en nihayetinde kent insanların "rhizome" (Deleuze ve Guattari, 2012) türü bedenlerle kültürel bir sürekliliği sağlayamaması, yerleşik olmayan, eriyik/akışkan/geçici bir kültürel durumla sonuçlanır. Kültürün bu akışkanlığı ile sermayenin kapitalist akışkanlığı arasındaki karşılıklı bir ilişki vardır. İşte muhafazakârlık görünümü, bu kültürel boşluğu ekonomiden devşirilen güçle, şaşalı bir yaşamla, üzerine hilal işlemeli parlak mobilyalarla, altın rengi komodinlerle doldurmaya çalışan ve bu bağlamda bugüne taşımanın imkânsızlığı oranında geçmişin çağrışımsal imgeleriyle yakın bir bağ kurmaya kendini adanmış melankolik bir görünümdür. Bu melankolik öznenin geriye ittiği bellek parçalarına bakıldığında ise, orada Ermeniler vardır örneğin. Antep'te yaşamış olan Ermeniler, Hıristiyanlığın her mezhebenden toplamda beş büyük kilisesi ve çok sayıda okulu olan büyük bir cemaatti; çoğunlukla tüccarlık yapmışlar ve dolayısıyla şehrin sermaye sınıfını da ayakta tutmuşlardı. En önemlisi 19. yüzyılın sonlarına değin kentin diğer

² Buradaki haliyle bir kentin kültürel iklimi üzerinden Ahmet Hamdi Tanpınar ve onun muhafazakârlık anlayışına atıf yapılması, esasen hâkim modernleşme tecrübesi ve muhafazakârlık tasavvuru ile ilişkilidir. Genç Cumhuriyet'in inşasıyla birlikte Türkiye'nin modernleşme serüveninin, büyük oranda yüzünü Batıya dönen ve inkılapların ana motivasyonu olarak da Batının değerlerinde temsil edilen muasır medeniyet seviyesini referans alan bir koridoru takip ettiği söylenebilir. Yeni ekonomi-politikadan gündelik alanın farklı uğraklarına kadar geniş bir alanda etkisini gösteren bu ilkesel konum, geleneksel olanı ve onunla ilişkili tüm alaturka biçimleri kültürel hiyerarşinin alt basamaklarına iten bir yönelime de sahne olmuştur. Batının Aydınlanma ve Rönesans-Reform hareketlerinden beslenerek tarihsel olarak olgunlaştırdığı bir deneyimi sahiplenme arzusunun o tarihsellikten mahrum olma oranında imkânsızlığı, beri tarafta öz-geleneklerle kurulan mesafe ile birleşince hem insani pratiklerin yerleşeceği bir kültürel kökten mahrum kalınmış hem de toplumsal alan kutuplaşmış, geleneksel olan ile modern olan birbirine karşıt iki ayırım noktası haline gelmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar, tam da bu yol ayrımında karşımıza çıkar. Modern olanın rasyonel ve hümaniter dünyası ile geleneksel olanın sembolik ve tinsel dünyasını birbirine bağlar. İkilikten arınmış bu yaklaşım, mevcut geçmiş ve mümkün gelecekteki tüm kültürel renkleri, bütünlük ve devamlılık içerisinde, kendi anlamları üzerine düşünerek ve başka akışlar için araçsallaştırmadan okumaya çalışır. Bu bağlamda Tanpınar, neoliberal dünyanın hızı içerisinde görünmeyen, imajlar ve göstergelerin her yerdeliği ile öne çıkan postmodern dünyanın görünmez kıldığı o gerideki anlamı, sabitliği, yavaşlığı, sahiçiliği ve her nasılsa olmuş olanın kıymetini ona teslim eden bir düşünsel konumu temsil eder. Ahmet Hamdi Tanpınar, modern bir muhafazakârdır.

mensubiyetleri ile aralarında hatırı sayılır bir uyum da vardı. Ancak bu çok-kültürlülük, kentin genel havasına, mimarisine, yemeklerine sinmiş bu koku, o tarihsel akış içerisinde bir anda değişmiş, aksine bürünmüştür.

Bu çalışmanın konusu Antep Ermenileri ile ilişkili tarihsel muhasebeyi yeniden yapmak değil ancak buradan bahis açarak işaret edilebilecek iki şey var: Birincisi, Ermenileri tarihsel belleğin arka sıralarına iten o hiyerarşi, bugün tüm "ötekiler" in görünür olmasına engel olan bir örtü olarak da çalışıyor. Sigmund Freud (2000, s. 28), modern uygarlığa asılı kalmış bu tür bir bastırma etkinliğinin pasif bir savunma olmadığını, bilincin aktif bir reddetme ve uzakta tutma edimini içerdiğini belirtir. Bir başka deyişle; Ermenilerin, egemen kültürel değerler dizgesi karşısındaki tarihsel konumu, bu egemen çerçevenin dışarıda bıraktığı diğer tüm kimlikler ile benzer bir kaderi paylaşıyor. Antep'teki biyolojik cinsiyet algılarının dışarıda bıraktığı diğer cinsel yönelimler, eşcinseller, trans bireyler bu kimlikler arasında sayılabilir. İkincisi, bu tarihten bahis açmak demek, toplumsal belleğin tozlu raflarına kayıtlı ve orada var olan bir çok-kültürlülük potansiyelinden de bahsetmek demektir. Chris Joannidis (2013), tekil ve homojen gibi görünenin aslında özünde bir çoğulluk ve heterojenliği barındırdığını işaret eder. Ermenilerin bir toplumsal grup olarak tarih sahnesindeki varlığı, mevcut toplumsal gerçeklik içindeki benzer varoluşlar için bir projeksiyon imkânı yaratabilir. Bir başka ifadeyle, her ne kadar bastırılmış olsa da ve üzerindeki o "örtü" altında bir parça parlaklığını kaybetmiş olsa da, bir "potansiyel" keşfedilmeyi bekliyor. Antep'teki trans-seks işçilerinin anlam haritalarını ve zihin dünyalarını anlamak için bu vurgu özellikle önemlidir.

Kuramsal Çerçeveye İlişkin Ana Hatlar

Toplumsal İktidar Ağı, Devletin Alanı ve "Potansiyel"

Potansiyel kavramı, Agamben'in vurgularından birisidir. Ona göre toplumsal bir alan içerisinde bireylerin potansiyel-deneyimleri ile onları çevreleyen kurumların potansiyel-kökenleri karşı karşıya gelir. Hangi potansiyelin edime aktarılacağını ise, ikisi arasındaki ilişki-karşılıklık belirler (Agamben, 1999). Bir başka yerden, herhangi bir olgunun, "kendi yokluğunda hüküm sürmeye ve geçersizliğiyle geçerli olmaya işaret eden" bir potansiyeli vardır; gerçekleşmeme potansiyeli (Agamben, 2001, s. 40). Bu potansiyel, çerçevenin dışında bırakılmaya niyetlenen herhangi bir olgunun asla tam anlamıyla dışarıda bırakılamayacağını, çerçeve ile ilişkisinin tamamen koparılamayacağını işaret eder. Zira çerçevenin içerisi ile dışarıları arasındaki bir kapı eşiğine bırakılan ve arada sırada göz ucuyla varlığından emin olunan o potansiyelin edimsel ile yeniden eklemleme gücü her daim vardır. Toplumsal gerçekliğin bitmiş/sonlu bir süreç olmadığına ve bir mücadele alanı olarak yeniden inşasına ilişkin yapılan bu müdahale oldukça önemlidir.

Modern hayat içerisinde edimselliğin önceliğine karşın Aristoteles'in potansiyel ile edim arasında kurduğu ilişkiyi takip eden Agamben'e göre de (2001), "potansiyel, hem edimselden önce gelir" (s. 59) hem de edimsele dönüşmeme ve/veya olmama potansiyelini içerir. Kısaca, "her potansiyel, aynı şeyin aynı türden potansiyelsizliğidir" de (s. 60). "Potansiyelin edimselliğe dönüşebildiği tek nokta, kendi olmama potansiyelini iptal ettiği andır. Potansiyelsizliği iptal etmek, bu potansiyelsizliği yok etmek değil, tam tersine, bunu gerçekleştirmek, kendisini kendisine vermek için potansiyeli yeniden kendisine bağlamaktır" (s. 61). Potansiyel ile egemenlik kavramları birbiriyle ilişkili kavramlardır: "Potansiyel, varlığın kendi kendisini egemen olarak inşa etmesine aracılık eden şeydir" (s. 61). Dolayısıyla nerede bir egemenlik ilişkisi varsa,

orada kendini gerçekleştiren bir olma kadar, kendini gerçekleştiremeyen olmama/olamama durumu da vardır. Nitekim, Mairret'in gözlemlediği üzere egemen devlet de, "her iktidarda var olan iki unsurun (...) potansiyel ilkesi ve bunun uygulanma biçiminin yeniden birleştirilmesine dayanan bir potansiyel ideolojisi üzerine inşa ediliyor" (Mairret'ten aktaran Agamben, 2001, s. 63). Dolayısıyla mevcut toplumsal iktidar ilişkiler alanında kendini gerçekleştiremeyen ve/veya olamayan her varoluş, potansiyel olarak, potansiyel içinde bir yer kaplamaya, potansiyelin kendini gerçekleştiren tarafıyla aynı anlam ağında yer almaya devam ediyor; ontolojik bir biraradalık bu, zorunlu bir yan yanalık.

Devletin, tüm bu potansiyelin hayatla buluşabilmesinin önüne engeller koyan; bunu da bazen şiddet bazen de ideolojik ve mitsel duvarlar örerek yapan temel bir mekanizma olduğu söylenebilir. Dolayısıyla devlet, halkın beklentilerinin doğrudan karşılık bulduğu bir yer değildir; devlet ve halk kavramlarının özdeş kavramlar olduğu söylenemez. Buna karşın devlet, sermayenin çıkarının doğrudan aracısı olan bir yapı da değildir; bir başka ifadeyle devlet ve sermaye kavramlarının a priori birbirinin yerine kullanılabilir, doğrudan birbirinin paraleline tekabül eden yapılar olduğunu söylemek makul olmaz. Devletin yapısal önemi, hegemonya yaratma kapasitesinden gelir; sermayenin talepleri ile toplumun beklentilerini bir noktada birbirine tutturabilme becerisine sahiptir, o "nokta" kendi kurumsal çıkarlarının da denk düştüğü bir noktadır. Dolayısıyla sermaye ile toplum, devletin bünyesinde temsil edilen bir yapısal uygunluk içerisinde yerlerini alırlar. Bu yapısal uygunluk, farklı alanların bu uzlaşısı, hiç kuşkusuz toplumu bir arada tutan kültürel-değerler üzerine de bir uzlaşdır aynı zamanda; böylelikle kapitalizm gibi bir ölçek ekonomisi, bir kültürel-çoğunluk rejimi üzerinden kendisini yeniden üretir.

Poulantzas, bu sebeple devletin kurumsal varlığı ile devletin alanı arasında bir ayırım yapar. Buna göre devlet, kendi kurumsal varlığının çok daha ötesine uzanır. Devletin alanı, son kertede devletin iktidarına bükülen bir ideolojinin alanıdır; ancak ilk kerte, bu ideolojik ağ içerisindeki mikro-iktidar alanlarına yakından bakmayı gerektirir. Jessop'un, Poulantzas ile Foucault arasındaki gerilimli ilişkiye eşlik eden teorik bir yakınsama olarak tarif ettiği bu durum, toplumsal gerçekliğin makro ve mikro düzeylerini eklemeye dönük bu çaba, devleti bir toplumsal ilişki olarak ele almanın imkânını da yaratır. Bir başka deyişle, "Poulantzas'ın (...) kendi devlet açıklamasını bazı Foucaultcu bakış açılarıyla bütünleştirmeye çalışması..." (Jessop, 2008, s. 61) ve "Foucault'un (...) devlet gibi makro-fenomenlerle bir toplumsal düzen analizi başlatmaya olan ihtiyacı vurgulaması" (Jessop, 2008, s. 260) çabalarını birbirine bağlayacak şekilde devlet, toplumsal iktidar ağının merkezi kategorisi olarak kurulmuştur. En nihayetinde devletin ideolojik alanı ve hegemonya inşa kapasitesi ile toplumsal alandaki mikro-iktidar alanları arasında bir diyalektik ilişkiye veya bir karşılıklılık ilişkisine ihtiyaç vardır; "çoğul mikro-iktidar alanları", "devletin alanı" içinde birbirine bağlanır. Foucault'un da belirttiği üzere;

"Modern devleti, bireylerin üstünde, onların ne olduğunu hatta varlıklarını görmezden gelerek gelişmiş bir şey olarak değil; tam tersine bireylerin tek bir koşulla dâhil edilebileceği -bu bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi ve bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınması koşuluyla- çok gelişkin bir yapı olarak görmeliyiz" (Foucault, 2005, s. 66).

Türkiye'de muhafazakârlığın kodları ile devletin alanı içerisindeki bu mikro iktidar alanları arasında bir uyum olduğunu söylemek mümkündür. Bir parça gergin bir uyum; zira, tarihsel olarak bakıldığında kurucu ideolojinin pozitivist toplum tasavvuru ve dolayısıyla muhafazakârlığın Kemalist modernleşme projesinden

dışlanması, devlet ile muhafazakârlık arasındaki bir kurumsal mesafe olarak işaretlenirken; mevcut dönemdeki iktidar etme anlayışı ve mukabil pratikler açısından bakıldığında toplumsal hegemonyanın inşası yine aynı mikro-iktidar uğrakları üzerinden işlemektedir. Devlet, aile, din, vatan, millet, mülkiyet, kimlik vb. temalar hem kurucu ideoloji içerisindeki yapısal öğeler olarak hem de yeni-muhafazakâr iktidarın bünyesinde yerleşik bir damar olarak mevcudiyetini her daim korumuştur. Ancak tüm bu kodlara ek olarak, muhafazakârlığın bu yeni biçiminde ekonomi-politik açıdan bir başka bir unsur daha vardır: Neoliberalizm. Finansal serbestleşme, deregülasyon, özelleştirmeler ve sosyal yurttaşlığın gerilemesi gibi esasen Türk muhafazakârlığının içindeki milliyetçi kodlarla gerilimli olabilecek neoliberal süreçlerin meşruiyet zemininin genişlemesine yeni-muhafazakârlık ideolojisi ve onun devletle kurduğu ilişki vesile olmuştur.

İlk aşamada; geleneksel olarak muhafazakâr mahallede yer alan küçük ve orta ölçekli işletmelerin sermaye artışına, düşünsel olarak ortaya çıkan muhafazakâr oluşumların iktisadi bir işletme haline gelmesine, giderek derinleşen piyasa mefhumunun toplumsal gruplar arasında bir tür yeni bileşke olarak inşasına ve en nihayetinde bu motivasyonla muhafazakâr öznelerin -özellikle de muhafazakâr kadınların- kamusal alandaki görünürlüklerinin artmasına imkân sağlayan bu toplumsal dönüşüm; sonraki aşamada, muhafazakârlık içindeki İslami söylemlerin etkisini yitirdiği ve/veya yüzünü piyasaya dönecek biçimde mistifike olduğu, kamusal kimliklerin bireylerin öznel dünyalardaki anlam ağı yerine neoliberal sistemin ihtiyaçları doğrultusunda biçimlenen ideolojik bir konum olarak kurulduğu ve en nihayetinde deneyim ile kimlik arasındaki ilişkinin koptuğu, sahici deneyimde karşılığı müphem bir muhafazakârlık kimliğini/görünümünü ortaya çıkarmıştır. Haenni (2014, s. 18), muhafazakârlık içindeki bu dönüşümün ilk nedenini, dinsel olanın siyaset düzleminde çıkarılarak birey düzeyine indirgenmesi ve politik hedeflerin yerine bireysel arzulara/mutluluğa odaklanan yeni bir okumanın geçmesi olarak tarif etmektedir. Nitekim daha evvel bahsedilen gündelik hayattaki imge repertuarları, bu ideolojik dönüşüm sonrası oluşan tinsel boşluğu tahkim etmek üzere kurulur.

İdeolojinin Düşünsel Uğrakları: Özne, Bellek, Kimlik, Tarih...

Modern devlet, efendi-köle ilişkisine yaslanan geleneksel iktidar biçimlerinden farklı olarak, bireyselleşmeyi salık verir. Kendi iktidarını yeniden üretecek çerçeveleri tamamlayacak aktif öznelere ihtiyaç duyar. Modern biyo-iktidar, özneleştirilen bir iktidardır; bireyleri belli bir noktaya sabitlemez, görünürde kimsenin zorunlu bağlılıkları yoktur, ekonomik ve siyasal alan tüm bireylerin erişimine açıktır, öznelerin üzerinde gezinmesini bekleyen geniş toplumsal alanlar bulunur. Yalnızca toplumsal normlar vardır; bireylerin özneleşmesi ve bu "normalizasyon" sürecinden payına düşeni alması beklenir. "Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliği ile belirleyerek, kimliği ile bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir" (Foucault, 2000, s. 63).

Ancak buradaki "özne", tıpkı Agamben'in "potansiyel"i gibi çift yönlü bir anlama sahiptir. "Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne" (Foucault, 2000, s. 63). Foucault'un, "özne"nin epistemolojik statüsüne ilişkin bu felsefi müdahalesi, Fransızcada "sujet" (özne) kelimesinin aynı zamanda "tebaa" yani tabi olan anlamını taşımasının, yani dilsel olanın toplumsal iktidar ilişkileri alanına tahvil edilmesinin de bir örneği olarak görülebilir. Bir başka ifadeyle; öznenin alanı, aynı zamanda söylemsel bir alandır. Dildeki temsiller

üzerinden taşınan iktidar, bedene yönelir; dilin ve bilginin sınırlarını belirleyerek onu (bedeni) bu iktidar oyunun bir parçası haline getirmeye odaklanır.

"Çiftlerin, ana babaların ve çocukların, tehlikeli ve tehlikeye maruz gençlerin cinsel etkinliklerinin içine sızan, onları korumaya, ayırmaya, önlemeye çabalayan, her yerde tehlike olduğunu belirten, uyarılarda bulunan, saptamalara başvuran, raporlar toplayan, tedaviler düzenleyen tüm toplumsal denetimler; işte tüm bu odaklar, cinsellik çevresinde, hiç bitmeyen ve cinsellikten söz etmeye kışkırtan bir tehlikenin bilincini artırma yoluyla söylemler oluşturur ve yayarlar" (Foucault, 2003, s. 30-31).

Bu noktada Althusser, ideolojinin, insanın özne olarak çağrılması suretiyle işlediğini söyler ve Foucault'a ilişkin benzer bir vurguyu paylaşır. Farklı teorik pozisyonlara sahip Fransız felsefecilerin, öznenin iki anlamlılığına ilişkin bu ısrarı ilgi çekicidir. Öznelik/özneleşme, hem toplumsal normların paralelinde bir bakışı, hayata ilişkin yerleşik çerçevelerin kabulünü, toplumsal yapıyla barışık bir ruh halini, toplumsal iktidar alanlarını doğrudan yankılayan bir dili; hem de hayatın doğal akışına karşı beşerî olanın öne çıkarılmasını, toplumsal deneyimden beslenen bir anlam inşasını, en çıplak haliyle insanın görünür olmasını, kendisine sunulandan farklı bir dünya kurgusunu içeriyor ise eğer; o halde demek ki oyun devam etmektedir. Özne'nin anlamı henüz sabitlenmiş ve kapanmış değildir. Özne, potansiyel olarak oradadır; tarihsel rolünü oynamayı beklemektedir. Dolayısıyla öznenin bu iki düzeyi, yani iktidar ve özgürlük, birbirini dışlamaz; birinin olduğu yerde diğeri potansiyel olarak vardır. Bu bakış, Poulantzas'ın işaret ettiği devletin alanının içine Foucault'un yerleştiği "dispositif"leri farklı bir şekilde görmemizi sağlar. Dispositifler, devletin bu ideolojik ağı içerisindeki birer uğrak, birer düğüm noktası, birer mikro-iktidar alanı; okul, aile, cinsiyet, ordu, bürokrasi vb. kurumsal biçimlere de bürünebilen birer stratejidir. Ama strateji, öngörülebilir eylemleri olduğu kadar, karşı stratejileri de potansiyel olarak içerir. Bu potansiyelin edimle buluşması yeni bir tarih yazımını da beraberinde getirir; bu yeni tarih, toplumsal cinsiyet hususunda da yeni bir tasavvuru, erkeklik ideolojisinin ve eril dilin yapısöküme uğratılmasını da yine potansiyel olarak içerir.

Tarih ve bellek inşası, mevcut toplumsal repertuarın yeniden üretiminde ve dolayısıyla egemen anlamların olumlanmasında önemli uğraklardan birisini oluşturur. Osmanlı padişahlarına, özellikle seferlerde bir vakanüvisin eşlik ettiği bilinir. Bugün ecdada ilişkin bir tarihsel malumat varsa, tüm muhtevasıyla bu aktörlerin payının büyük olduğu söylenebilir. Ancak bu tarih, seçilmişlerin, yüce padişahın, cesur yürekli askerlerin, "kahramanlar"ın, daha en başından hangi niteliklerle sarıp sarmalanacağı belli olan bir tarihtir aynı zamanda; anlam hep aynı, tarihsel anlar hep biriciktir, aktörlerin zaten emsali yoktur. Bu kahramanlık mertebesine yükselme ihtimali olmayanlar, kadınlar örneğin, bu resmi tarih anlatısının dışındadır. Braudel, "...anlatıya sadık kalan, anlatının esiri olan geleneksel tarih, hafızaları, tarihler, kahraman adları, büyük insanların yaptıkları ve ettikleriyle doldurmaktan hiçbir rahatsızlık duymamaktadır" der (1996, s. 15). Kaldı ki aynı tarih yaklaşımı, insanlık tarihini de, erkeğin öyküsü olarak okur.

Modern kapitalizme şekli veren ve Aydınlanmanın tüm yüce ideallerinin kendisine dönmesine, kendi varoluşsal zeminini çekip almasına neden olan ilerlemeci ruh, lineer bir tarih anlayışını da beraberinde getirmiş; bu tarih anlayışının ulaşmayı arzuladığı homojenlik, birlik vb. temalar erkeğin toplumsal kimliğinde temsil edilmiştir. Bu temsiliyet önemlidir; zira insanın toplumsal kimliği tarihsel bir akış içerisinde şekillenir. Bir çocuk örneğin, bu akış içerisinde büyür ve toplumsallaşır. Dolayısıyla tarihsel bir anlatı içerisinde öne çıkarılan temalar, bir sonraki adımda o çocuğun o tarihsel anlatıya bağlanmasının da imkânını yaratır;

erkeğin öyküsü, farklı bedenler içerisinde geçerek kendisini sürekli yeniden üretir. Şeyla Benhabib (2008), öteki kimlikleri de kapsayan alternatif bir tarih için, "tarihsel anlatılara toplumsal cinsiyet verilmesi" gerektiğini söyler. Bu suretle mevcut anlamları, eril geçmiş, sabit tarih anlatısını tersine çevirerek yeni bir anlatı inşa edilebileceğine işaret eder. Bu tersine çevirme, ideolojik olanın daha evvelden yaptığının tam tersi yönde bir gerçekliğe kapı aralar ve bu noktada tüm kimliklerin, cinsel yönelimlerin dillendirdiği hikâyeler, bu yeni gerçekliğin içeriğini doldurur.

Althusser, ideolojik olanın ilkin "adlandırma" üzerinden işlediğini söyler; zira ad koyma ve o ad üzerinden toplumsal aktörlere seslenme kendiliğinden onlara bir toplumsal konum tayin eder. İnsanların, konumlarını o deneyim ekseninde ve çerçevesi ideolojik olarak belirlenmiş bir alanda gerçekleştirmeleri beklenir. Nitekim bir dil ve söylem yoluyla ulaşılan, adlandırılan, seslenilen ve "çağrılan birey arkasına döner" (Althusser, 2002, s. 63-4). Gündelik hayat içerisinde hem biyolojik olanı yeniden üreten toplumsal cinsiyet rolleri hem de farklı cinsel yönelimleri bir tür "sapkınlık" ve/veya "hastalık" olarak etiketleme halleri esasen söylem üzerinden işleyen bu dilsel ve ideolojik kurguya yaslanır. "Normal" olan, kendisine uygun bir dilsel repertuarı da kendi içerisinde çıkarır. Bu noktada Judith Butler (1990), hem farklı kimliklerin hâkim cinsiyet rejimiyle hangi biçimlerde suç ortaklığı yaptığını anlamaya çalışır hem de queer kuramını "adlandırılmazlık" ve "kimliksizleşme" noktasından başlatır: "Queer'i normalleştirmek nihayetinde onun hazin sonu olacaktır" (Butler, 1994, s. 21). Esasen bu nokta, toplumsal hayattaki tüm cinsiyet kalıplarını kırmaya ve normal olanın içeriğini dolduran söylemsel uzlaşımlar ile anlamsal katılımları sökmeye dönük bir başlangıç işaret eder. Yine aynı nokta, bireyleri kendi dışındaki bir söylemin/bilginin öznesi olmaktan çıkarır ve kendi eylemlerinin etik Öznesi olmayı içerir (Foucault, 2000, s. 191-94). Toplumsal iktidarın "normal" sınırlarını aşan ve onun dilsel içerimlerini tartışmaya açan bu ontolojik çaba, "potansiyel" anlamlardan oluşan bir ufkun yerine biricik üretici etkinliklerden oluşan bir "tecrübe" ufkunu koyar. Tam da bu noktada, hem buradaki çabanın düzeyini okumak hem de LGBTİ+ bireyler ile çatışma halinde oldukları kimlik rejimleri arasındaki dilsel eklemlenme biçimlerini görebilmek oldukça önemlidir.

Kimlik, toplumsal sistemin en temel kavramlarından biridir. Toplumsal aktörlerin, yaşadıkları çevreye çok boyutlu tutunumları, değer ve inanç inşaları, yaşam biçimleri, kimlik üzerinden sembolize edilir. Farklı büyüklükteki toplumsal öznelerin "Ben kimim/Biz kimiz?" sorusuna verdikleri yanıtlar, beraberinde toplumsal iletişim ortamlarını ve etkileşim biçimleri de kapsar. Kimlik sorusuna verilen yanıtlar, en genel biçimiyle iki düzeyde verilir: Biyolojik doğumla birlikte kazanılan ve insanın iradesine gerek olmadan kazandığı nitelikler çerçevesinde; toplumsallaşma süreci içerisinde kazanılan ve insanın irade göstererek sahip olduğu nitelikler çerçevesinde... Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ikilikte, -irade kavramını içermesinden dolayı- özgürlükler kendiliğinden ikinci tarafa düşmez; zira insan, kendisini ikincilleştiren bir hegemonik rejime de (örneğin, patriyarkal cinsiyet rejimi) iradi biçimde rıza gösterebilir. Toplumsal öznelerin kendi kimlik tercihlerini yaptığı ve buna ilişkin temsil biçimlerini belirlediği bir tür kimliksel çokluk dinamiği söz konusudur. Bu dinamik içerisinde öznelerin kimlikleri dağılmakta, çoğullaşmakta; kimi yerde çakışırken, birçok yerde farklılaşmaktadır (Laclau, 2015, s. 10-15). Bu noktada Laclau ve Mouffe (2008), hiçbir toplumsal özdeşliğin/kimliğin sabitlenemez olduğunu söyler. Toplumsal değişim sürecinin ucunun açık olmasına benzer biçimde kimlikler de sürekli bir değişim içindedir. Buna göre kimlik, ilişkisel bir süreç içerisinde belirir ve gelişir. İlişkisel de, söylemsel bir patikayı takip eder. Nitekim Foucault'a (2000) göre, kimliğin özü söylemler içinde oluşmaktadır. Bu yalnızca, toplumsal aktörlerin yaşam içerisindeki çok katlı kimliklerini içselleştirmelerinin dil aracılığıyla oluşması değil; aynı zamanda ilişkinin diğer tarafını da

içercek biçimde “benlik” ile “öteki” arasında ayrımların görünür kılınması açısından da önemlidir. Zira farklı kimliklerin söylemsel bir kompozisyonda yan yana gelmesi ve kolektif bir ifade biçimine kavuşması da bu yolla sağlanır.

Sınırlar, Ayrımlar, Çelişkiler: Yeni Toplumsal Hareketler ve LGBTİ+ Bireyler

Toplumsal hareketlerin modern dönemdeki yükselişi 19. yüzyıldaki gelişmelerle ilişkilendirilebilir. Ulus devletin ve kökeninde yatan milliyetçilik düşüncesinin ön plana çıkması, Sanayi Devrimi ve endüstriyel kapitalizmin büyümeye başlaması ile birlikte işçi sınıfının yükselişi, seküler bir bilim anlayışının ve beraberinde kendi bilgisine sahip bir özne fikrinin doğuşu, bu gelişmelerden en önemlileridir. Nitekim Tilly de (2008), 19. yüzyılda meydana gelen bu toplumsal değişim dalgasını, yeni haklar konusunda arayışları olan ve öz bilince sahip kalıcı eylemlere yönelen bir tür yapı dönüşümü olarak değerlendirmiştir. Ulus devletin iktidar alanına yönelen ve onun bünyesinde temsil ettiği kültürel kodlara karşı bir karşı duruş olarak ifadesini bulan bu hareketler zamanın ruhu dolayısıyla homojen ve kitlesel bir özellik göstermektedir.

Buna karşın, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni bir toplumsal hareket dalgası ortaya çıkar. Bu yeni toplumsal hareketler, dönemin sosyo-kültürel ve ekonomi-politik iklimi dolayısıyla öncekilerden yapısal açıdan farklılaşmış; geçmişin homojen ve kitlesel arayışlarından uzak bir biçimde farklı toplumsal bölümlenmelere tekabül eden arzu ve taleplere mihmandarlık yapmıştır. Postyapısalcı eğilimlerin güçlü olduğu bu dönem, Batı modernizminin ve onun inşa ettiği ayrımlarının sorgulandığı bir dönem olmuştur. Bu bağlamda yeni toplumsal hareketler, bir eleştiridir de; eskinin toplumsal sınırlarının ve buna tekabül eden hareket momentlerinin alternatif bir epistemoloji içerisinden yapı-bozuma uğratılmasıdır. Belirsizlik, çeşitlilik, heterojenlik, karmaşıklık, görecelilik, parçalanmışlık, farklılık, bölünmüşlük, bu yeni retoriğin kavram setini oluşturur. Bu dönemi Lyotard, modern ve postmodern arasındaki gelgitlere dayanan ve akıl-özgürlük-tin gibi büyük anlatıların yerine yerel-mikro anlatıların geçtiği bir dönem olarak işaretler. Bu bağlamda mutlak hakikat arayışından uzaklaşmak ve yerine dil oyunlarının geçmesi, bu yeni toplumun temel karakteristikleri olarak kurulmuştur (aktaran Slattery, 2008, s. 445-450). Lyotard'ın kendi ifadesiyle (2013, s. 37), “dil oyunlarının ortada toplum diye bir şey olabilmesi için mutlaka istenen minimum ilişki türü olduğunu kabul ettirmek için uzun uzun hikâye anlatmaya gerek yoktur.” Benzer biçimde Bauman da (2011), modernite ile postmodernite arasındaki ilişkinin zamansal anlamda sonrayı gösteren bir şey olmadığını ve esasa ilişkin olarak her şeye çözüm bulan, belirsizliklere kesinlik kazandırma arzusunda olan bir zihin düşüncesinin yerine belirsizliklerin varlığına ilişkin farkındalığın geçtiğini ileri sürer. Baudrillard (2003) ise, teknoloji ile imaj arasında bir ilişkisellik kurarak endüstriyel burjuvazi tarafından kodları belirlenen bir modernliğin yerine sibernetik tarafından yönetilen bir göstergeler çağı olarak postmodernizmi koyar. Buna göre gerçeklik ile simülasyon arasındaki sınırlar belirsizleşmiş ve anlamı imajlar tarafından belirlenen bir simulakr evreni inşa edilmiştir. Hall ve Jacques'in “yeni zamanlar” olarak tarif ettiği bu dönem (1995), anlaşıldığı üzere eskisinden farklı bir toplum tasavvurunu ve özne fikrini besler.

Callinicos'un ifadesiyle (2004, s. 15) “bütüncül yaklaşımlar karşısında perspektif çokluğunu, evrensellik karşısında yerellik ve tikelliği, hakikat karşısında yorumu ve göreliliği, politika ve etik karşısında estetiği, ideoloji karşısında yapı bozumunu, gerçeklik karşısında imajı, temsil karşısında simülasyonu, zaman karşısında mekânı, çelişki karşısında farklılıkları, toplumsal sınıf karşısında kimlikleri, zorunluluk karşısında

olumsallığı, düzen karşısında çatışmayı öne çıkararak” postmodernizm, hem modernliği alt etmenin hem bu vesileyle özgürleşmenin hem de farklı ve antagonistik özneler arasındaki yeni bileşkenin bir biçimi olarak okunabilir. Zira “kimlik kavramı, tüm yönleriyle birlikte bir bütün olarak değerlendirilmeli ve etnik, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, cinsel tercih gibi bileşenlerinden ayrı ele alınmamalıdır” (Özkırımlı, 1999, s. 228). Bütün bu belirtiler içerisinde Castoriadis, üç bağlamda postmodernizmi anlamaya çalışır:

- Tarihi, ilerleme veya kurtuluş olarak gören bütünsel görüşün reddi,
- Tek biçimli ve evrensel bir akıl düşüncesinin reddi,
- Kültürel alanlar arasında, tek bir akılcılık veya işlevselcilik üzerine kurulacak katı farklılaşmanın reddi (Castoriadis’ten aktaran Tüzen, 2008, s. 150).

Bu dönemde gerçekliğin öznel ve sübjektif olduğunun kabulü, dolayısıyla nesnel ve evrenselci olma iddiasındaki temsillere inancın yitirilmesi, çoğul toplumsal öznelerin yaşam hikâyelerine dil vasıtasıyla daha yakından bakan yorumsamacı ve etnografik bir yaklaşımı ön plana çıkarmıştır. Kültürel ve kimliksel çoğulluk, sınıf ve ulus gibi homojen bütünselliklere karşı çıkış, devlet ve piyasa gibi makro kavramlarla kurulan mesafe, en nihayetinde farklı varoluşların toplumsal alan içerisindeki yerini anlamak, gündelik hayatın çatlaklarına sızan ve oranın anlam dünyasını açığa çıkaran nitel bir güzergâha ihtiyaç duymuştur. Bu varoluşsal alan, esasen yeni toplumsal hareketleri de besleyen bir havzadır; zira eski toplumsal hareketler, sınıfsal bir zeminde yükselen ve devrimsel-yapısal bir dönüşüm hedefine yönelen bir retoriğe sahipken; yeni toplumsal hareketler, etnik, dinsel, tinsel, kültürel, dilsel ve cinsel kimliklere yaslanan ve ilk planda reformist-olumsal bir dönüşümü arzulayan bir gündemi büyütür (bkz. Pakulski, 1993 ve Offe, 1987). Bu kültürel alan, bir anlam etrafında bir araya gelerek örgütlenmiş toplumsal gruplar kadar; farklı nedenlerle bir araya gelmemiş, kimlik konumunu bireysel biçimlerde deneyimleyen özneler için de geçerlidir. LGBTİ+ bireyler de farklı düzeylerde buraya tekabül eder.

Türkiye’de eşcinselliğe bakışın tarihsel olarak dalgalı bir grafik izlediği söylenebilir. Bu bağlamda bir dönem, 2008-2013 Eylem Planı doğrultusunda Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının himayesinde “toplumsal cinsiyet” başlığını taşıyan toplantılar yapılırken ve 2015 yılı itibarıyla “Yükseköğretim Kurumları Toplumsal Cinsiyet Eşitliği” projesine dönüşecek biçimde üniversite müfredatlarına “toplumsal cinsiyet eşitliği” dersinin konulması YÖK tarafından önerilirken; 2019 yılı itibarıyla tüm ilgili projeler durdurulmuş, iklim değişmiş ve “toplumsal cinsiyet” başlığının bilimsel çalışmalarda dahi kullanılması makul görülmemiştir. Nitekim ilk dönem çalışmalar, 1 Ağustos 2014 yılında yürürlüğe giren İstanbul Sözleşmesi ile sonuçlanırken; sonraki dönemdeki gelişmeler 20 Mart 2021 tarihinde sözleşmenin feshedilmesine dönük kararlarla nihayetlenmiştir. Tüm bunlarla birlikte teorik düzeyde eşcinselliği yasaklayan yasalar olmamasına rağmen, pratikte eşcinsel bireyler kamusal alanda yok sayılmaktadır. Bu yok sayma ve görünmez kılma politikasının, özellikle 12 Eylül sonrası dönemde derinleştiği söylenebilir.³ Toplumsal alanı kendi beklentileri doğrultusunda yeniden tasarlama görevine soyunan askeri yönetim, ilk olarak sahnede kadın kıyafeti giyen erkeklere yasak getirmiş ve alkollü mekânlarda kadın kıyafetiyle erkeklerin çalıştırılması bir genelgeyle yasaklanmıştır (Öz, 2009). Bu genelge AB uyum yasaları çerçevesinde 2002 yılında kaldırılmış olsa da, bu dönem gerçekleşen politik iktidar değişimi ve beraberinde yoğunlaşan muhafazakâr kültürel iklim, muhayyel dünyasını biyolojik cinsiyet

³ 12 Eylül Darbesi, hem toplumsal hayatın heteroseksist inşasında hem de bunu aşmaya dönük bir toplumsal hareket dalgasının başlamasında önemli uğraklardan birisini teşkil eder. Zira LGBTİ+ bireylerin 27 Nisan 1987 tarihinde gerçekleştirdikleri “Biz Varız!” eylemleri bu motivasyonla büyütülen ilk performanslardan birisini oluşturur.

kalıpları üzerinden de inşa ettiğinden, LGBTİ+ bireylere dönük hâkim politika büyük ölçüde değişmeden kalmıştır.

1970’li yıllardan itibaren eşcinseller, diğer dışlanan toplumsal gruplar (göçmenler, işçiler gibi) ile birlikte İstanbul kent merkezinde Taksim civarına yerleşmeye başlamışlar ve çalışma hayatından dışlandıkları için seks işçiliği yapmak durumunda kalmışlardır.⁴ Üstelik bu mekân, her ne kadar yaşam alanını daraltmış olsa da, burada yerleşik bir dayanışma ağının kurulmasına da imkân sağlamıştır. Ancak 1990’lı yıllarla birlikte İstanbul’un bu gözde mekânı kapitalist üretim ilişkilerin bir uğrağı olarak yeniden tasarlanmış ve dolayısıyla tüketim merkezli bu yeni dünyada seks işçilerine bölgesel bir yaşam hakkı kalmamıştır (Selek, 2001, s. 130-140). Bu aynı zamanda bir tür mutenalaştırma süreci olarak değerlendirilebilir; zira yoksul LGBTİ+ seks işçileri kentin çevresine doğru itilirken, merkezin boşalan mekânları zengin LGBTİ+ bireyler tarafından doldurulmuştur.⁵ Bu haliyle, kültürel bir kimliği sınıfsal olarak ikiye bölen bir duruma da işaret eder. En nihayetinde, politik iklim dolayısıyla LGBTİ+ bireylerin tümü kamusal alanda varlığını gösterememekte ve toplumsal iktidarın dışarıda bırakma veya yok sayma politikası ile karşı karşıya kalırken; kimlik içi ilişkilerinde ise sınıfsal bir ayrımın çalıştığı da söylenebilir. Hâkim beden normlarına uyum göstermemeleri nedeniyle aynı kültürel alanda yer alan LGBTİ+ bireyler, ekonomik sermayelerindeki farklar sebebiyle başka bir habitus evrenine dâhil olmaktadır. Toplumun eşcinsel bireylere yönelik nefretini de içeren hetero-ataerlik resmi söylem ile LGBTİ+ bireyler arasındaki sınıfsal ayrımlara yaslanan kapitalist söylem birlikte çalışmaktadır.⁶

Türkiye’nin 1990’lı yıllarda başlayan Avrupa Birliğine uyum ve dolayısıyla sivilleşme yöneliminin sonucunda LGBTİ+ bireyleri içine alan ilk örgütlenmeler de kurulmaya başlamıştır. Bu bağlamda özellikle Lambdalistanbul ve Kaos GL, LGBTİ+ hareketinin kamusal görünürlük kazanmasındaki önemli girişimlerdir. İnternetin ve yeni medyanın sağladığı olanaklar dayanışma ağlarını da güçlendirmiş; bu vesileyle hem dışarıdaki LGBTİ+ bireylerin ağlara dâhil edilmesi hem de LGBTİ+ hareketinin diğer toplumsal hareketlerle temas edebilmesinin imkânı yaratılmıştır. Bu bağlamda savaş karşıtı eylemler, anti-nükleer protestolar, işçi eylemleri ve 1 Mayıs toplantıları gibi girişimler yanında İstanbul’da 2003 yılından itibaren düzenlenen “Onur Yürüyüşü” gibi eylemler bu temasın görülebileceği yerlerden bazılarıdır. Tüm bu bağlar, kimlik olarak

⁴ Çalışma hayatından dışlanma; iş görüşmesine çağırılmama, işe almama, işten çıkarma, tazminat bedelini ödememe/düşük ödeme, düşük performans notu verme, terfi engelleme/erteleme, hak kullanımının önüne geçme, görev değişikliği ve benzeri biçimlerde gerçekleşmektedir (Öner, 2015, s. 51). Nitekim buna ilişkin KaosGL tarafından 2016 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada, kamu sektöründe çalışan LGBTİ+ bireylerin yüzde 32’si cinsel kimliklerinden ötürü çalışma yaşamında doğrudan ayrımcılığa maruz kaldıklarını belirtmişlerdir (Kaos GL, 2016’dan aktaran Özbek, 2017, s. 146). Aynı araştırmanın devamı niteliğindeki 2021 raporuna bakıldığında, çalıştığı kurumda bizzat ayrımcılığa maruz kaldığını belirten kamu çalışanlarının oranı yüzde 15,8 iken, ayrımcılığa maruz kalmayışını cinsiyet özelliklerini gizlemesiyle ilişkilendiren yüzde 48’lik bir grup bulunmaktadır (Kaos GL, 2021a). Aynı sorunun özel sektördeki karşılığı -sırasıyla- yüzde 12 ve yüzde 30,1 olarak görülmektedir (Kaos GL, 2021b). Benzer bir vurguyla Göregenli ve Serdengeçti (2017) tarafından özel sektörde gerçekleştirilen bir başka araştırmada görüşülen 166 kişiden yalnızca yüzde 17’si cinsel yönelimi konusunda işyerinde açık bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir. Yine Acar-Erdur ve Özgünlü (2020) tarafından gerçekleştirilen nitel bir araştırma kapsamında ortaya konulan bulgular, LGBTİ+ bireylerin özellikle işe alım, işten çıkarılma ve terfi süreçlerinde formel ayrımcılığa maruz kaldığını göstermekte; bunun ötesinde küçümseme, sözlü taciz ve özel alanın ihlal edilmesi gibi informal ayrımcılık biçimleriyle de sıklıkla karşı karşıya kaldıklarını ortaya koymaktadır.

⁵ Buradaki ifadenin basit bir mekânsal bir değiş tokuştan ziyade, kültürel kimlikleri dolayısıyla toplumsal ayrımın aynı tarafında yer alan LGBTİ+ bireylerin kendi içlerindeki sınıfsal bir diyalektiği işaret etmek amacıyla kullanıldığını belirtmek gerekir. Aksi halde halihazırda bir rant projesi olan ve ekonomik açıdan paranın akışkanlığını sağlayacak biçimde mekânın dönüşümünü amaçlayan buradaki mutenalaştırma sürecinin, zengin LGBTİ+ bireylere ayrıcalıklı bir alan tanıdığı anlamı çıkar ki, bu iddia makul olmaz. Zira bu defa da sermaye sınıfı içerisindeki kültürel ayrımların söz konusu olacağı ve buraya dâhil olan LGBTİ+ bireylerin kamusal görünürlüğünün farklı bir biçimde kesintiye uğrayacağı düşünülmelidir.

⁶ Toplumun eşcinsel bireylere bakışını anlamak için Bahçeşehir Üniversitesi tarafından 2009’da gerçekleştirilen “Radikalizm ve Aşırıçılık” başlıklı araştırma kapsamında 34 kent mekânında 1715 kişiyle “Kiminle komşu olmak istemesiniz?” sorusu yöneltilmiş ve katılımcıların yüzde 87’si “Eşcinsel” bireyler şeklinde yanıt vermiştir (Esmer, 2009’dan aktaran Köten ve Erdoğan, 2014, s. 102-103).

varlıklarının tanınmasını, seksist ve heteroseksist toplumsal ideoloji tarafından kurbanlaştırılan bütün insanların özgürleşmesini sağlama yönündedir (Toktaş ve Altunok, 2004, s. 47-50).

Ancak bütün bunlara rağmen İstanbul kent mekânı dışına çıkıldığında, ağırlaşan kültürel ve politik iklimin de etkisiyle tablo bir parça değişmektedir. Zira taşradaki LGBTİ+ bireylerin cinsel yönelimlerini ifade edebilmeleri, diğer toplumsal gruplarla iletişim kurabilmeleri ve ekonomik kaynaklara erişim olanakları dolayısıyla sınıfsal pozisyonları, merkeze nazaran negatif bir konum arz etmektedir. Buralarda da yerleşik çok sayıda örgütlenme ve benzeri mikro girişimlere rağmen, yaşadıkları kent mekânına, iş ortamına veya kültürel çevreye uyumları daha zor olmakta; bu hal de beraberinde bir özgürlük yoksunluğunu getirmektedir. Nitekim bu çalışmadaki amaç da, bir muhafazakâr taşra kenti olarak Gaziantep mekânındaki LGBTİ+ bireylerin motivasyonlarına ve zihin haritalarına yakından bakmaya çalışmaktır.

Alan Çalışması

Bu çalışma kapsamında Gaziantep'te yerleşik ve yine bu kent doğumlu (H., B. ve Ş. adlarıyla metin içerisinde gösterilen) üç trans seks işçisiyle son halini Ocak 2019-Mart 2019 döneminde alan derinlemesine görüşmeler yapılmış, onların anlattıkları hikâyeler ve ortaya koydukları tecrübe ufku üzerinden bazı çıkarımlarda bulunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda etnografik bir yöntem güzergâhını takip eden çalışma, Harvey'in (2014, s. 238) "zaman ve mekân içinde hayat patikaları" olarak ifade ettiği ve gündelik pratiklerdeki örüntülerden yaşam alanının çoğul evrelerine uzanan bir yelpazede bireylerin biyografilerini okuma uğraşındadır.

H., Gaziantep doğumlu ve 41 yaşında bir trans birey. Babasını erken yaşlarda kaybetmiş ve annesiyle birlikte büyümüş. 18 yaşından sonra kimliğini deneyimlemeye başladığını ve hemen ardından üvey babası ile o taraftan kardeşlerince tepkiler gördüğünü belirtiyor. Bu tepkilerin yönü çoğunlukla annesi tarafından dışlanmasına dönük telkinler şeklinde olmuş ancak bütün bunlar annesi nezdinde karşılık bulmamış: "Anne olarak üzülüyor mu, üzülüyor tabii ki. Ama benim üzerime de geldikçe hırçınlaşacağım, daha kötülere gidecek, daha olumsuz şeyler yaşayacağım. Bence bu tarz çocuğu olan ailelerin yapması gereken, çocuklarını kabullenmesi, çocuklarını daha çok hırçınlıklara sevk etmemesidir." Evli; "cinselliğin ikinci planda olduğu", "çıkart ilişkisi olmayan", "sevgi ve saygı çerçevesinde" bir birliktelik olduğunu ifade ediyor. Evlendikten sonra da seks işçiliği yapmaya devam ediyor: "Eşim yanımdayken, tabii ki ben onun gururunu incitmemek için yeri geliyor çok büyük limitlere çizgi çekiyorum." Tüm bu süre zarfında toplumsal bir örgütlenme deneyimi içerisinde bulunmamış.

B., Gaziantep doğumlu ve 30 yaşında bir trans birey. Annesini erken yaşlarda kaybetmiş ve babasıyla birlikte büyümüş. Bu erken kayıp, babanın "okumamış-cahil" olma haliyle birleşince "çok küçük yaşta tek başıma kaldım" diyor. Yedi kardeşin en küçüğüymüş ve kimliğinin ailesi tarafından kabulü yedi yıl sürmüş: "Çünkü ailem Gaziantep'li ve tam olarak alışabilmiş değiller. Babamın gözünde hâlâ erkeğim. Ama maddi manevi onların yanında olduğum için iyi ki benim evladımın diyor." Bir dönem İstanbul'da bulunmuş, sonrasında Gaziantep'e geri dönmüş. Küçük yaşlarda "ablamlarla oynamayı seviyordum, örgü yapmayı seviyordum. Ergenlikte geçeceğini düşünüyordum ama hiçbir şey değişmedi (...) Aynaya baktığımda bir erkek görüntüsünde olmak pek hoşuma gitmiyordu, bu yüzden değişmeye karar verdim" diyor. Bu sürede toplumsal

bir örgütlenme deneyimi içerisinde bulunmamış, siyaset kurumuna ilişkin bir beklentisi de yok: "Genç nesilden özgürlüğü düşünceye sahip insanlar çıkar da eşcinsellere yönelik yasalar çıkar diye umuyorum."

Ş., Gaziantep doğumlu ve 22 yaşında bir trans birey. 18 yaşından sonra "arzularına hâkim olamadığını" ve kimliğini deneyimlemeye başladığını söylüyor. Bu aşamadan sonra ailesinin kendisine yönelik yaklaşımını, "tabii ki hiçbir aile istemez çocuğunun böyle olmasını ama olunca da üzerine toprak atıp silemez. Üzüldüler ama evlatlarıyım sonuçta, atacak değiller." sözleriyle açıklıyor. Üniversite yaşamını iki yıl kadar sürdürmüş, ancak "çevrenin bakış açılarının hiç hoş olmaması" dolayısıyla sonrasında bırakmak zorunda kalmış. Her ne kadar "LGBT'ye destek verebilme adına" sözleriyle konuşmasına açılış yapmışsa da somut bir örgütlenme deneyimi görünmüyor.

Tesadüfî bir örneklem yoluyla seçilen bu kişilerin, özel olarak Gaziantep'teki tüm trans bireyleri ve genel olarak da bu coğrafyada aynı hayat çizgisini paylaşan insanların tamamını temsil kabiliyetleri kuşkusuz ki yoktur; kendinde, biricik, özeldirler. Dolayısıyla buradaki veriler genellenmemeli; bunun yerine tüm totaliteler için yalnızca bir fark olarak değerlendirilmeli ve/veya o muhayyel homojenliklere atılmış bir çentik olarak okunmalıdır. Çalışmanın odağı olan deneyimler, "kesintisiz ve bölünemez" (Berger, 2019, s. 74) olduğu kadar "biçimsizdir" de (Sennett, 2015, s.132); nitekim çalışma, görüşülen kişilerin bu biçimsiz deneyimlerini tutarlı hale getirmek ve bir tümlük hissine varmak için harcadıkları çabayı anlama gayretindedir.

Hikâyelerin Dili

"Beden" İmgesi

Martin (1989), bedenin fiziksel bir nesneye indirgenemeyeceğini belirten ve bu bağlamda bedeni sembolik bir sistem olarak kavrayan antropoloji çalışmalarına feminist bir müdahalede bulunarak farklı sosyo-ekonomik koşullarda bedenin değişen anlamlarının izini sürer. Nitekim Bourdieu da, toplumsal bakış ile bedenin anatomik yapısı arasındaki diyalektik bir ilişkiden bahseder. Toplumsal ve fenomenolojik düzeydeki bu iki çerçeve arasındaki ilişkisellik, nihai uğrakta eyleycilerin habituslarında sonlanan "toplumsallaşmış bedenin topolojisine kök salmış cinselleştirilmiş bir kozmolojinin" (Bourdieu, 2014, s. 19) inşasına katkı sağlar. Merleau-Ponty'e (2010) göre de beden, dünya ile iletişim kurmanın yollarından biridir; dışarıdaki dünyayı nasıl algıladığımız içerideki bedenle kurduğumuz ilişkinin derinliğine kopmaz biçimde bağlıdır. Bu doğrultuda H., "Kimliğime gelince bu benim iç dünyam, hislerim, beyinsel yapım, genetik yapım" diyor. Kendi ile arasında bir mesafe var, kendisini sürekli "bu" diye işaret ediyor. Durumun özellikle annesi için zor olduğunu, "tek erkek çocuğunun kadınsal bir görsellikle gezmesini kabullenemediğini" söylüyor. Kadın-sal, gör-sel; kadın olamamış, kadınlığın çevresinde yaşayan, bir nev'i arafta olma hali bu noktada dile sirayet ediyor. Diğer yandan, cinsel konunun yalnızca görsellikle işaretlenmesi, ne oranda imgesel bir dünyada yaşandığının, modern dünyanın imgesel bir dünya olduğu yönündeki vurgunun simgesel bir tezahürü gibi de görünüyor. B.'de de devam ediyor bu vurgu: "Kadınsal arzularım olduğu için bu ortama girdim." Dolayısıyla toplumun kendi üzerindeki ağırlığı, dili marifetiyle bizatihi onun bedeni üzerinden vücut buluyor. Beden dedik, ama H.'nin kendisi demiyor; "bünye" diyor: "Kendi bünyemizi satarak paramızı kazanıyoruz". Yine kadın, bayan ile yer değiştirmiş; "Mesela bizim lezbiyen bayan arkadaşlarımız var". B.'de

de aynı ve hatta önceki gör-sellik vurgusu ile birleşerek daha da ağırlaşmış halde: "Ben bayan görünümünde olan bir insanım."

Ş.'de de aynı dilsel kayma mevcut, üstelik "arzu"yu da dâhil ederek: "Bir erkeği, (...) bayan konumunda olup da onunla güzel bir şeyler yaşamayı arzuladım." Lacancı bir zaviyeden bakıldığında (2006), "istek" ile "arzu" aynı şey değil; arzu, daha çok dilsel bir temsilin derinlerinde duruyor ve belki de ancak bir dil sürçmesi yoluyla ulaşılabilecek bir yerde. Dolayısıyla buradaki "erkek bedeniyle temas" yönelimi, bir istek; arzu ise, "kadınlığa" işaret etmek için "bayan" kelimesini kullanmak suretiyle dönülen o yolda bireyin karşısına çıkıyor.

⁷ Esasen toplumsal cinsiyet gündemi içerisinde dil ve söylem alanına kritik bir rol yüklenmesinin önemi burada kendisini yeniden gösteriyor. Zira cinsiyete ilişkin dil üzerinden işleyen çağırma mekanizmaları, cinsiyeti belli biyolojik kalıplar etrafında tanımlama uğraşı, bu kalıpların dışında bir toplumsal deneyim yaşayan insanlar tarafından bile kendi yaşam alanına tahvil edilip tüketilebiliyor. Yine "genelevler"den her bahis açıldığında, kelimenin hemen öncesine "affedersiniz, özür dilerim" cümleleri sıkıştırılıyor; toplumsal algıda genelevlere biçilen yer, onun yerleştirildiği ahlak kategorileri, ona yönelik toplumsal ayıplama hali, -her ne kadar farklı yaşamlara tanıklık etme marifetiyle bu mekânlarda çalışmanın bir zorunluluk haline gelebildiği somut olarak bilinse bile- yine dil üzerinde görünür oluyor: "Bir travesti nasıl vergi verir; veremez. Ha, o nerelerde geçerlidir? Affedersiniz, özür dilerim, genelevlerde..."

“Devlet” İmgesi

Vergi, devlete ilişkin bir yükümlülük. Devlet ise, H.'nin dilinde iki yönlü bir anlama sahip; bazen "TC" (TeCe) ama çoğunlukla "devletiMİZ". Bu dilsel ayrılığın sınırlarına bakıldığında şunu söylemek mümkün: Her şeyden evvel, H.'nin tahayyülündeki toplumsal dışlamanın aktörleri aile, toplum, devlet şeklinde sıralanıyor.

"Olumsuz yaklaşan ilk başta senin ailen (...) çoğu arkadaşımız aileleri tarafından dışlanıyor. Bence önce aile kabullense, aile kabullendiği zaman çevresine kabullendirir onu (...) ama aile tepki verip dışarıya koyarsa, dışarıdaki insanlar daha çok tepki verir, daha çok dışlamalar (...) devletim de imkân vermiyor (..) Ama biraz imkânlar verse, biraz kabullenilmiş olsa, başta aile, ondan sonra akraba, ondan sonra çevre, ondan sonra toplum, ondan sonra devlet..."

Dolayısıyla trans bireyleri seks işçiliğine zorlayan bir toplumsal çerçeve var ve devlet bu çerçevenin en asli unsuru konumuna yerleşiyor. H. de bu düşüncede ve bu sebeple devlet eleştirisi, devletin mevcut haliyle kurduğu zorunlu ilişki, olumsuzlayıcı bir dili de beraberinde getiriyor. Haklar konusunda, "TC'yi düşünürsek bu açık, meydanda; eşcinsel hakları yok." Ya da başka bir yerde "Hangi bir seks işçisinin TC'de garantisi var, hangi birinin sosyal sigorta hakları var? Hiçbirinin yok." Ancak diğer yandan devlete getirilen bu eleştiri, onun kökenlerine yönelik ontolojik bir eleştiri değil; dolayısıyla da devletin farklı bir yönelim içine girebileceği inancını da bünyesinde taşıyor. Bu potansiyel inanç devreye girdiğinde, devletin kapsayıcılığını arttıracığına ve 'yumuşak' kollarını onlar için de açacağına ilişkin bir umut düşünceye hâkim olmaya başladığında, dil de aynı yöne doğru bükülüyor ve "devletiMİZ" vurgusu ön plana çıkıyor. Bu olumlu vurgu ön plana çıktığında ise, bu "romantik" ilişkiyi destekleyecek biçimde ses tonuna da daha yumuşak bir havanın sürekli olarak hâkim olduğunu da belirtmek gerekir. "...Devletimiz. Peki düşününler yurdumuz var, sığınma evlerimiz var; niye bir

⁷ Ş.'nin dil güzergâhı içindeki aynı yönlü bir başka vurgu da şu: "Erkek bedenine gizlenmiş kadınlarız, kız çocuklarıyız biz."

travestiye bu imkân verilmiyor? Bizim de yaşlı arkadaşlarımız var. Hiç mülkiyeti olmayan arkadaşlarımız var. Niye onlara da bir imkân verilmiyor? (...) İşte devletimiz biraz imkânlar verse..."

B.'nin tasavvurunda da devlete ilişkin benzer bir izleği görmek mümkün; belki biraz da genişlemiş bir biçimde, yanına din ve vatan vurgularını alarak. Muhafazakâr bir kentte, bu muhafazakârlığın görünmez kıldığı toplumsal cinsiyetin de kendi içinde bu muhafazakârlıkla temas halinde olduğunu ve zaman zaman bu muhafazakâr muhayyileden alıntılar yaptığını söylemek mümkün görünüyor. Bir başka deyişle, Agamben'in (1999) "potansiyel" kavramını buraya uygularsak, Gaziantep'te muhafazakârlık bir potansiyel olarak var; muhafazakâr olan ya da böyleymiş gibi görünen kadar, muhafazakâr olmayı ya da ilk planda böyle görünmeyi de eş zamanlı içeriyor. "İnsan potansiyelliğinin büyüklüğü, insanın olmama potansiyelinin derinliği ile ölçülüyor" (s. 182). Başka bir ifadeyle, muhafazakâr cinsiyet normlarının alternatifini yine muhafazakâr bir çerçevede aranıp, oradan çekilip çıkarılıyor.

"Normal" İmgesi

Normal; bireylerin toplumsallaşma sürecinde ilmi ilmi dokunan, zaman içerisinde çoğunluğun kültürel olarak bağlandığı, düz anlam düzeyinde dilsel bir ortaklaşmanın olduğu, kelimelerin şeylerle ilişkisinin kendiliğinden kurulduğu ve en nihayetinde farklı anlam güzergâhlarına kendini dayatan bir toplumsal örüntünün adıdır. B. şöyle söylüyor: Gaziantep'te "...dört duvar arasında her şeyi yaşıyorlar. Dışarı çıkınca ise, 'haa, bakar mısın travestiye ya da topa, ibneye; yani böyle kelimeler (...) kendi duygularını dört duvar arasında yaşıyorlar, dışarı çıkınca önyargılı davranıyorlar." Bunun nedenini ise, "doğu kültüründe (...) yargılanacaklarını bildiklerinden (...) bastırılmış duygularla" hareket etmeleri olarak ifade ediyor.⁸ Yani bu kültürel alanda soluk alıp veren insanların, biyolojik kalıpların dışarıda bıraktığı cinsel yönelimler konusunda toplum tarafından "kabul edilmiş" bir "bilgi"ye sahip oldukları, özel alanda olmasa da kamusal alandaki davranışlarını bu bilgi çerçevesine uygun bir şekle büründürdüklerini söylemek mümkün; nitekim bu noktada özel alanın sahiciliği, kamusal alana hâkim bir yapaylıkla yer değiştiriyor, söz sırası toplumsal normlara geçiyor. Foucault'un (2000) "normalizasyon" olarak işaret ettiği süreç, tam da bu uğrakta çalışıyor. Normalizasyon, B.'nin dilinde "keşke ya normal bir erkek olsaydım ya da normal bir kadın olsaydım" şeklinde yakıcı bir kıyafete bürünen bir sürecin adı. Ya da Ş.'nin "Benim duygum belli bir yaştan sonra gidecek diye bir şey yok; ya da düzeleceğim diye bir şey yok" diyerek, geri planda kendisine rağmen düzelmesi gereken bir "yamuk"luğa işaret etmek zorunda bırakan bir durum.⁹

Ş. de farklı bir güzergâhtan ilerleyerek B. ile benzer bir örneği ifade ediyor. Özellikle cinsel bir ilişki esasında bir araya geldiği erkeklerin, ilişki öncesi ve sonrasında farklı bir tavra büründüğünü belirtiyor: "Aaa, ben seni bayan sanmıştım." B.'nin kelimeleriyle erkeklerin bu "çift karakterliliği" Gaziantep'e ilişkin bir vakıya, ama aynı zamanda muhafazakârlığın domine ettiği bir toplumsal iktidar alanına bükülen bir vakıya... B., bu iktidar alanı

⁸ H.'nin buradaki özel ve kamusal karşıtlığını telafi edici bir unsur olarak öne çıkardığı söylem üzerine de düşünmek gerekiyor: "Benim yerime kendilerinin oğlu da olabilir, yeğeni de olabilir, kuzeni de olabilir, torunu da olabilir." Bu vurgu, öznenin kendisine yine kendi için anlam yüklemek yerine ona yönelik bakışta empati arayan ve bunun kaynağını da bakan öznenin kendi özgecil dünyasında bulan negatif bir konumun ifadesi gibi görünüyor.

⁹ Ş.'nin bu negatif konumlanışı, Gaziantep kentiyle kurduğu ilişkiye de bir parça sızıyor. Zira bir yandan Gaziantep'teki temel problem olarak "yaşam alanımız" vurgusunu öne çıkarırken; diğer yandan, "Antep o kadar geri kalmış bir şehir değil. Aynı zamanda saygı duyduğum da bir millet. Yalnızca biz kendi içsel güdülerimiz olarak işte biz transız, acaba bize tuhaf bakıyorlar mı ya da bizi yadırgıyorlar mı?" gibi düşünüyoruz." diyerek oradaki yükü devralıyor. En nihayetinde toplumsal bakışın bir kent mekânında oluşturduğu ağırlık, bakışın muhatabı olan öznenin özdüşünüm süreci içerisinde büyük oranda hafifliyor. Bunun toplumsalın açısından bakıldığında ideolojik -iktidar etmeyi kolaylaştıran-, öznenin konumundan bakıldığında psikolojik -yaşamı katlanılır kılan- bir motivasyonu olduğu da söylenebilir.

ile kendisi arasındaki ilişkiyi/çelişkiyi bir yandan sorunsallaştırırken, diğer yandan bu çelişkiyi aşmak adına yine bu alandan tahvil ettiği kavramlara başvuruyor. Örneğin bir vesile ile hakkında dava açıldığında, mahkemede hâkim ile girdiği diyalogu anlatırken, sürekli olarak "Hâkim BEY" demek suretiyle, hâkimin iktidar alanına sürekli bir atıfla konuyu değerlendiriyor: "Mahkemeye çıktığımda, Hâkim Bey'in karşısına geçtiğimde..." ve yine "Hâkim Bey de buna onay vermişti." Devletin eril dilinin söze döküldüğü mecralardan birisi olarak mahkemeler ve bu sözün içinden geçtiği bedenın sahibi Hâkim BEY, bir anda çözümün bir parçası haline geliyor, sorun ile çözüm bu noktada yer değiştiriyor; ideolojik bir yer değiştirme, bir mistifikasyon. Diğer yandan bu, bir toplumsal itibar arayışının mukabili olarak da düşünülebilir; toplumsal iktidar ilişkilerinin negatif tarafında yer alanlar için özellikle güçlü bir arzu bu, diğer yandan ancak karşı tarafta yer alanın iktidarını kabul etmek suretiyle ulaşılabilecek bir "tanınma" hali. Lacan'ın, Hegel'i bir adım daha öteye taşıyarak söylediği üzere, "tanınma arzusu". Hegel, "özbilinç (...) ancak tanınan bir şey olarak vardır" der (2010, s. 178); Lacan için ise (2006), tanınmanın gerçekleşebilmesi için ihtiyaç duyulan fark, ancak aynılık dâhilinde olursa kabul edilir. Yani, tanınmayı arzulayan özne, tanınmayı gerekli kılan gösterenler zincirine, bu kez aksi yönden, kendiliğinden bağlanır. Ş.'nin belirttiği üzere, "Şu anda bu haldeyim ve toplumda bana hanımefendi deniliyor (...) bu benim hoşuma gidiyor." Bey ile Hanım-Efendi aynı yönlü iki kavram; aynı sembolik düzene ilişkin iki atıf.

“Vatan” ve “Din” İmgesi

Dilin simgesel evreninde bir adım daha atıldığında, aynı toplumsal iktidar alanına bükülen başka bir kavram setiyle karşılaşıyor; "vatan" ve "toprak": "Ben bu topraklarda doğmuş büyümüş bir insanım. İnsan kendi vatanında mutludur her zaman." Aynı topraklarda ötekileştirilmiş olmanın, B.'nin kendi kelimeleriyle "varken yok görünmenin" ve mümkün olduğunda toplumsal cinsiyetin tanındığı farklı coğrafyalara gitme arzusunun harmanlandığı bir diyalektik bu. Üstelik kendisini temsil eden bir siyasi parti olup olmadığı sorusuna, görünürde bir parti var ancak "onun da azınlıklar konusunda başka amaçları vardır" tespitiyle iyice girift hale gelen bir diyalektik. Bir adım daha atıldığında bu kez, dile sinmiş "din"sel motiflerle karşılaşıyor. Daha iyi bir gelecek umuduna mihmandarlık yapan cümleler, sürekli olarak "İnşallah", "Helal", "Allah", "Yaradan" kelimelerini özellikle içeriyor: "Yaradan bile hesap sormamışken, kalkıp da insanoğlunun böyle hüküm kurması çok yoruyor", "Allah'ın izniyle kendi işyerimi kuracağım", "Bir insanın (...) helaliyle ekmek parasını kazanması onu daha mutlu eder", "İnşallah olur."

Görüldüğü üzere, Gaziantep özelinde trans bireyleri dışarıda bırakan toplumsal çerçeve ile trans bireylerin bağlanmayı arzu ettikleri toplumsal çerçeve, aslında büyük oranda aynı çerçeve; temsilleri, kavramları, anlatısı ve çerçeveye ilişkin ideolojik anlam büyük oranda aynı; nereden bakarsanız bakın, muhafazakâr. En nihayetinde devlet, vatan, din temsilleri yan yana dizilmiş bir halde; bu çerçevenin ve bu çerçeve temelinde inşa edilen hegemonyanın temel unsurları olarak görünüyor. Benedict Anderson'u (1993, s. 225-226) takip ederek "Dünyevi, dizisel bir zamanın içinde yaşıyor olma bilinci ve bunun süreklilik hakkında ima ettiği her şey", kopuşları veya ayrımları telafi eden bir özdeşlik anlatısını gerekli kılıyor olabilir.

“Sınıf” İmgesi

"Devlet" ile -özellikle devletle- kurulan bu çift yönlü ilişki, seks işçilerinin sınıfsal bilinci konusunda bir tespitte bulunmayı da mümkün kılabilir. Zira devletin yapısal alanı ile heteronormatif sistem arasında yakın

bir ilişki vardır: Bu doğrultuda kurgulanan aile hayatı, hem erkekler açısından biyolojik üremenin en makul yöntemi hem devletin kurumsal varlığı açısından toplumsal düzeni sağlamanın en etkin biçimi hem de sermaye açısından ucuz emek gücünü ve işçi nüfusunu üretmenin en maliyetsiz yoludur. Poulantzas'ın da (2004) işaret ettiği üzere devletin alanı içerisinde kayıtlı olan bu ilişkisellik, bir yandan ailenin kuruluşu ile üretimin örgütlenmesi arasındaki bağ üzerinden devletin sınıfsal konumunu tayin ederken, diğer yandan aynı konumun işçi sınıfı erkeklerinden aldığı ataerkil tevecçüh, devletin hegemonik kapasitesine işaret eder. Bu hegemonya, cinsiyet kimliklerinin toplumsal-politik konumlarının önce ayrı ayrı tanımlanması ve hemen ardından bunların soyut bir emek başlığı altında iktisadi olarak bir araya getirilmesi suretiyle işler.

H., görüşmenin bir yerinde "...eşcinseller ayrı bir sınıf olarak değerlendiriliyor" diyor. Buradaki "sınıf"ın, başka ülkelerde eşcinsellere tanınan birtakım liberal haklardan mahrum olmak anlamını taşıdığı anlaşılıyor: "Bugün bir Hollanda, İngiltere, Amerika'daki eşcinsel insanlara tanınan haklar Türkiye'de yok. Kişisel haklar yok." Sınıf'a ilişkin negatif özgürlük çerçevesinde yapılan bir işaret, yaşanan toplumsal gerçekliğe ve somut deneyime ilişkin bir farkındalığın izini taşıyor olmalı; zira toplumsal iktidarın kendisine dönük müdahalesini engelleme "negatif" amacına dönük olarak kuruluyor. Pozitif açıdan ise, yani H.'nin kendisinin sınıfsal konumu ve bu konumun içini dolduran değerler noktası ise önceki kadar berrak değil. Seks işçiliğini, emeğin neresine konumlandırıyorsunuz? sorusunu örneğin, başka bir soruyla, "nasıl yani?" diyerek yanıtlıyor. Soruyu açmak için, toplumsal algıda seks işçiliğinin bir emek biçimi olarak görülmediği söylendiği ise, "ama aslında en büyük emeği biz veriyoruz" diyor ve devam ediyor: "Neden? (...) Karıplarının tatmin edemediği heteroları biz tatmin ediyoruz, aslında en büyük emeği biz veriyoruz."¹⁰

Ş. ise, görüşme esnasında bir yerde geçen "beden işçisi" ifadesini "seks işçisi" olarak düzeltiyor: "Seks işçisi demek gerekiyor." Ancak bu ifadenin, sınıfsal bir tavırdan ziyade, seks yapan ve bundan kazanç sağlayan diğer toplumsal aktörler ile trans bireyler arasındaki farka ilişkin bir vurgu olduğu görüşmenin ilerleyen safhalarında anlaşılıyor: "Çünkü beden işçiliğini kadınlar da yapıyor, eşcinseller yapıyor, -hiç bilmediğimiz- trans olup da erkek görüntüsündeki insanlar yapıyor." Nitekim, Ş.'nin kendisini sekse zorlayan toplumsal etkenleri anlatırken dile dökülen "Toplumumuzda çalışan hiçbir trans işçimiz yok, hiçbir esnafımız yok; ben şu an seks işçiliği yapmasam ne yapacağım?" ifadesi, "işçi" ile "trans birey" arasındaki o fay hattını bir miktar daha görünür hale getiriyor. Görüldüğü üzere, seks işçiliğine ilişkin toplumsal çerçeveler içinde büyütülen anlam, bireysel algıda da devam ediyor. Emek, farklı toplumsal pratikleri bir araya getiren sınıfsal bir bağ olarak değil; bu pratiklerin her birinin yalnızca kendisi olarak tanımlanıyor.

Sonuç

Gaziantep kent mekânı ve beraberindeki simgesel evren ile LGBTİ+ bireylerin zihin dünyası arasındaki ilişkiyi ele almayı amaçlayan bu çalışmada; Agamben'in işaret ettiği "potansiyel" kavramına atıfla, muhafazakârlığın bir potansiyel olarak kurulduğu ve trans bireyleri dışarıda bırakan cinsiyet normlarının yanı sıra aynı trans bireylerin yaşama kurdukları toplumsal cinsiyet bağlarının da bu potansiyel-muhafazakârlık tarafından dolaymlandığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda Gaziantep'teki trans bireyler, bir potansiyel olarak oradalar ve

¹⁰ Buradaki emek kavramsallaştırmasıyla doğrudan ilişkili olmasa da aynı bağlam içerisinde öne çıkan bir başka husus daha var, "saygı": "Bize gelen erkeklerin yüzde 90'ı evli erkekler. Eşleri var yanında ama erkeklerin genlerinde var, çapkınlık yapacak. Niye gelip benim gibi bir travestiye para öderler. Nedeni; biz onları dinliyoruz, saygıda kusur etmiyoruz, sabırla dinliyoruz o erkekleri." Buradaki söylemsel güzergâhın, hem evlilik içi iletişimi de kapsayacak biçimde konuşmayı ve diyalogu dışarıda bırakan toplumsal boşluk bağlamında hem de erkekleri/erkekliliği önceleyen ve onu mutlak suretle bir saygı öznesi olarak konumlandıran hâkim cinsiyet tasavvuru açısından üzerine düşünülmesi gerekiyor.

bu potansiyeli edime dönüştürmelerine sınırlar koyan, bu marifetle kendini gerçekleştiren kültürel pratiklerle de aynı anlam ağında yer almaya devam etmektedirler.

Bu doğrultuda Gaziantep'te yerleşik görüşmecilerin anlam dünyasına ve söylem güzergâhına bakıldığında, kendi bedenleri ile aralarında dilsel bir mesafe olduğu öncelikle söylenebilir. Bunun yanı sıra devletin kurumsal politikalarına ilişkin mevcut hoşnutsuzluğa rağmen, gelecekte daha kapsayıcı bir yönelimin olabileceğini umut eden ideolojik bir konumlanış da görünmektedir. Nitekim buradaki ideolojik konumdan da beslenen ve devlet iktidarını tanıma hali ile kendi tanınma arzusu arasında ilişki kuran bir düşünümSELLİK de söz konusudur. Kent mekânının kamusal dünyasında hâkim eril değerler ile özel hayatın sahiciliği arasında kalan boşluğun "normal" olan tarafından doldurulduğu ve buradaki "normal" olanın LGBTİ+ bireylerin zihin dünyasına da sızabildiği anlaşılmaktadır. Muhafazakâr repertuar içerisindeki kutsalların ve dinsel alana atıf yapan sözcük dağarcığının LGBTİ+ bireylerin dilinde de yerleşik olduğu; buradan yola çıkarak kültürel fay hattının ayrı taraflarında kalan toplumsal öznelerin anlatılarının, temsillerinin, kavramlarının büyük ölçüde aynılaştığı görülmektedir. Toplumsal sınıf kavramsallaştırması ise, bir tür kendilik bilinci veya toplumun aynı yakasına düşen insanlarla kurulan bir tür bağ olarak değil; bir pratik etkinlik olarak tanımlanmaktadır. En nihayetinde Gaziantep kent mekânı örneğinde, muhafazakârlık ve erkeklik arasındaki potansiyel ilişkinin uğrakları, bu ilişkinin dışında bir tecrübe ufkuna sahip olan toplumsal öznelerin söylem alanlarında da büyük ölçüde temsil edilmektedir. Bu içsel -hegemonik- ilişki, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine karşı çıkan ve bu bağlamda makul bir toplumsal ilişkiyi büyütme odaklanmış toplumsal hareketlerin ontolojik momentlerinden birisi olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Acar-Erdur, D. ve Özgünlu, F. (2020). Çalışma Yaşamında Ayrımcılık: LGBT+ Bireylere Yönelik Nitel Bir Araştırma. *Business and Economic Research Journal*, 11(2), 479-494.
- Agamben, G. (1999). On Potentiality. D. H. Roazen (Ed.), in, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (s. 177-184). California: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan; Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Althusser, L. (1991). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Anderson, B. (1993). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis.
- Baudrillard, J. (2003). *Simulakrlar ve Simulasyon* (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik* (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N. (2008). Çatışan Feminizmler (F. E. Sezer, Çev.). İstanbul: Metis.
- Berger, J. (2019). Manzaralar (B. Eyüboğlu, Ö. Dalkıran ve O. Tecimen, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bergson, H. (2007). Madde ve Bellek (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost.
- Bourdieu, P. (2014). Eril Tahakküm (B. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Bağlam.
- Braudel, F. (1996). Uygarlıkların Grameri (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge.
- Callinicos, A. (2004). Toplum Kuramı (Y. Tezgiden, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2012). Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni (F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Erdoğan, B. ve Köten, E. (2014). Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi. Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi, 2 (1), 93-113.
- Erzen, J. N. (2015). Üç Habitus: Yeryüzü, Kent, Yapı. İstanbul: YKY.
- Esmer, Y. (2009). Radikalizm, Aşırılık ve Toplumsal Değerler: Bir Saha Araştırmasının Bulguları. İstanbul: Uğur.
- Foucault, M. (2000). Özne ve İktidar (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2003). Cinselliğin Tarihi (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2005). Entelektüelin Siyasal İşlevi (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Freud, S. (2000). Bir Yanılsamanın Geleceği (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Göregenli, M. ve Serdengeçti, T. Ş. (2017). Türkiye'de Özel Sektör Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu: 2017 Yılı Araştırması. Ankara: Kaos GL.
- Haenni, P. (2014). Piyasa İslamı, İslam Suretinde Neoliberalizm (L. Ünsaldı, Çev.). Ankara: Heretik.
- Harvey, D. (2014). Postmodernliğin Durumu (S. Savran, Çev.). İstanbul: Metis.
- Hall, S. ve Jacques, M. (1995). Yeni Zamanlar (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Hegel, G.W.F. (2010). Tinin Görüngübilimi (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Jessop, B. (2008). Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak (A. Özcan, Çev.).

Ankara: Epos.

Joannidis, C. (2013). Tefekkür Yakınlıkları (M. T. Sivri, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Kaos GL (2016). Türkiye’de Kamu Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu. Ankara.

Kaos GL (2021a). Türkiye’de Kamu Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans, İnterseks ve Artıların Durumu. Ankara.

Kaos GL (2021b). Türkiye’de Özel Sektör Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans, İnterseks ve Artıların Durumu. Ankara.

Lacan, J. (2006). Écrits (B. Fink, Transl.). New York and London: W.W.Norton.

Laclau, E. (2015). Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme (E. Başer, Çev.). İstanbul: Birikim.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2008). Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru (A. Kardam, Çev.). İstanbul: İletişim.

Lyotard, J. F. (2013). Postmodern Durum (İ. Berkan, Çev.). Ankara: BilgeSu.

Martin, E. (1989). The Woman In the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Milton Keynes: Open University Press.

Offe, C. (1987). Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960’s. C. S. Marler (Ed.), in, Changing Boundaries of the Political (p. 63-106). Cambridge: Cambridge University Press.

Öner, A. (2015). Beyaz Yakalı Eşcinseller-İşyerinde Cinsel Yönelim Ayrımcılığı ve Mücadele Stratejileri. İstanbul: İletişim.

Öz, Y. (2009). Ahlaksızların Mekânsal Dışlanması. Ayten Alkan (Der.), içinde, Cins Cins Mekân (s. 284-302). İstanbul: Varlık.

Özbek, Ç. (2017). Ayrımcılıkla Mücadelenin Kamusalılığı: LGBT, Hareket ve Örgütlülük. Toplum ve Demokrasi Dergisi, 11 (24), 141-165.

Özkırımlı, U. (1999). Milliyetçilik Kuramları. İstanbul: Sarmal.

Pakulski, J. (1993). Mass Social Movements and Social Class. International Sociology, 8 (2),

131-158.

Ponty–Marleau, M. (2010). Algılanan Dünya (Ö. Aygün, Çev.). İstanbul: Metis.

Poulantzas, N. (2004). Devlet, İktidar ve Sosyalizm (T. Ilgaz, Çev.). Ankara: Epos.

Selek, P. (2001). Maskeler, Süvariler, Gacılar: Ülker Sokak – Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı. İstanbul: Aykırı.

Sennett, R. (2015). Yeni Kapitalizmin Kültürü (A. Onacak, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Slattery, M. (2008). Sosyolojide Temel Fikirler (Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz, Çev.). İstanbul:

Sentez.

Tanpınar, A. H. (1998). Mahur Beste. İstanbul: Dergâh.

Tilly, C. (2008). Toplumsal Hareketler (O. Düz, Çev.). İstanbul: Babil.

Toktaş, Ş. ve Altunok, G. (2003). Yeni Sosyal Hareketler Çerçevesinde Türkiye Gay-

Lezbiyen Hareketi ve Siyasalın Dönüşümü, Lezbiyen ve Gaylerin Sorunları ve Toplumsal Barış İçin Çözüm Arayışları. Kaos GL Sempozyumu Kitapçığı, 39-49.

Tüzen, H. (2008). Postmodernizm Mitosu. SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17, 145-158.

Williams, R. (2013). Kültür ve Materyalizm (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Sel.